

## تطبیق بن‌مایه‌های عرفانی با اشخاص و حوادث کربلا در گنجینه‌الاسرار عمان سامانی اصغر شهبازی<sup>۱</sup>

### چکیده

در این مقاله سعی شده‌ام این بن‌مایه‌های عرفانی و چگونگی تطبیق آن‌ها با اشخاص و حوادث کربلا، مطابق با الگوهای کیفی تحلیل محتوا، بررسی و در قالب سیزده عنوان نموده شود. هدف از نگارش این مقاله، نشان‌دادن پیش‌گامی عمان در ارائه تفسیری عارفانه از واقعه کربلا و همچنین چگونگی تطبیق بن‌مایه‌های عرفانی با اشخاص و حوادث کربلاست. به این ترتیب در این مقاله مشخص شده که تطبیق بن‌مایه‌های عرفانی با اشخاص و حوادث کربلا در گنجینه‌الاسرار عمان سامانی به‌زیبایی صورت گرفته و منجر به ارائه تفسیری عارفانه از واقعه عاشورا شده و منظومه گنجینه‌الاسرار عمان از این نظر، اثر کم‌نظیری است. این مقاله و نتایج آن می‌تواند شواهدی برای عمده‌ترین بن‌مایه‌های عرفانی شعر فارسی، جهت درج در فرهنگ‌های عرفانی ارائه نماید. کلیدواژه‌ها: عمان سامانی، گنجینه‌الاسرار، بن‌مایه‌های عرفانی، حوادث کربلا، تفسیر عرفانی.

---

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان

## مقدمه

«شعر و ادب فارسی در دوره قاجاریه، رواج و رونق گذشته خود را بازیافت. در اطراف و اکناف کشور، محافل و انجمن‌های ادبی دایر گردید و در یکی از همین محافل ادبی در اصفهان بود که ایده بازگشت ادبی به صورت جدی مطرح و دنبال شد» (لنگرودی، ۱۳۷۵: ۵۳).

«مکتب ادبی دوره بازگشت، شعر فارسی را به استواری و صلابت سبک خراسانی و لطافت و ظرافت سبک عراقی نزدیک کرد و از بن‌بست تخیل‌ها و ابهام‌های پیچیده و دور از ذهن سبک هندی رهانید و باعث شد خاطره گویندگان قدیم و اندیشه‌های متعالی آنان، در لباسی دیگر بازگو و تکرار شود» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۳۱۹ - ۳۲۰).

«شعر این دوره بر خلاف عصر صفوی، در میان خواص و علما نیز طرفداران جدی و مطرحی داشت؛ به گونه‌ای که علاوه بر حکما، طیف وسیعی از علما و فقها نیز به شعر و شاعری روی آوردند و از آن در جهت بیان مفاهیم دینی و عرفانی استفاده کردند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۱۶۰). «اغلب شاعران این عصر، پیرو متقدمان بودند و در قصیده، غزل و مثنوی تقلید استادانه از استادان سلف را سرمشق کار خود قرار داده بودند و هر کسی که بهتر می‌توانست از دیگران، پیروی و تقلید کند؛ توانا تر قلمداد می‌شد» (صفا، ۱۳۷۳: ۹۸).

مضامین شعر این دوره بعد از توصیف، مدح، اندرز و منقبت عبارت بود از عرفان و حکمت؛ که در این میان نیز رنگ و بوی تقلید دیده می‌شد. مرکز عمده شعر، بعد از تهران، اصفهان بود؛ یعنی شهری که برای اولین بار فکر بازگشت ادبی در آن، از طرف افرادی هم-چون مشتاق، آذر و هاتف مطرح شد و شعر و ادب به مرزهای اقتدار خود در گذشته نزدیک گردید.

چهارمحال و بختیاری نیز که آن روز از مضافات اصفهان به شمار می‌آمد، از این فضای ادبی بی‌تأثیر نماند. به این صورت که طالبان علم از این منطقه - که عمدتاً در اصفهان به تحصیل مشغول بودند - متأثر از آن محیط ادب‌پرور، به شعر و شاعری گرایش پیدا کردند و هم‌چون سایر طلاب، به محافل و انجمن‌های ادبی اصفهان راه یافتند و از این فرصت

مغتنم، استفاده کردند، تا جایی که برخی از آنان، از همتایان خود در آن خطه، پیشی گرفتند، که از آن جمله می‌توان به عمان سامانی اشاره کرد.

«عمان سامانی در سال ۱۲۵۸ ه.ق. در سامان، از توابع استان چهارمحال و بختیاری دیده به جهان گشود» (عمان سامانی، ۱۳۷۹: ۸۰). «پدرش میرزاعبدالله و جدش قطره سامانی بود که هر دو از علما و شعرای طراز اول آن روزگار به‌شمار می‌آمدند» (آغابزرگ تهرانی، ۱۳۷۸ ه.ق، ج ۹، بخش ۳: ۷۶۹؛ نیکزاد امیرحسینی، ۱۳۵۷، ج ۲: ۵۹۱). «عمان بعد از گذراندن تحصیلات مقدماتی در محل، راهی دیار اصفهان شد و مدت‌ها در مدارس قدیمی اصفهان از جمله "نیماورد" و "صدر" به فراگیری علم و دانش مشغول بود و از محضر بزرگانی هم‌چون "آخوند ملامحمد کاشی"، "میرزاحسن شیرازی"، "آقا نجفی اصفهانی" و "ملا اسماعیل بیدآبادی" کسب فیض نمود و از علوم زمانه، بهره‌کافی به‌دست آورد و حتی در شعر و ادب به جایی رسید که مورد احترام بسیاری از شعرای بزرگ اصفهان واقع گردید» (مهجوی، ۱۳۳۴: ۵۲۷؛ اوژن، ۱۳۳۲: ۶؛ معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۳۷، ج ۵: ۱۷۸۵-۱۷۸۹؛ خیامپور، ۱۳۴۰، ج ۲: ۶۵۵).

«عمان یکی از تأثیرگذارترین شاعران انجمن‌های ادبی اصفهان از جمله انجمن‌های ادبی "ابوالفقرا" و "عنقا" بود و با شاعرانی هم‌چون "مسکین"، "پرتو"، "عنقا"، "آشفته" و "دهقان" معاشر و مجالس بود» (همایی، ۱۳۴۲: ۹۲ و ۱۰۵ و ۲۴۴-۲۴۹؛ همو، ۱۳۴۳: ۴۷ و ۵۵ و ۱۳۴). «او بعدها به عرفان و تصوف به‌ویژه طریقه "نعمت‌اللهی" گرایش پیدا کرد و مدتی مرید "میرمحمدادی باقلعه‌ای اصفهانی"، از صوفیان نعمت‌اللهی شد و در خدمت او به "فقر" مشرف گردید» (دیوان‌بیگی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۲۲۶؛ نیکزاد امیرحسینی، ۱۳۵۷، ج ۲: ۵۹۱). کسب علوم متداول زمانه، به همراه سیر و سلوک عارفانه و برخوردارگی از قریحه شاعری سبب شد، عمان آثار ارزشمندی خلق کند که در این میان، منظومه "گنجینه‌الاسرار" جایگاه ممتاز و برجسته‌ای دارد.

«این منظومه در سال ۱۳۰۵ ه.ق. در قالب مثنوی، در بحر "رمل" و به شیوه نظیره‌گویی با کتاب "زبده‌الاسرار" "صفی‌علی‌شاه" سروده شده و یکی از مشهورترین منظومه‌هایی است که در آن وقایع، رویدادها و اشخاص واقعه کربلا، با برداشت‌های عارفانه تأویل و تفسیر شده است» (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۳: ۳۴۵).

با تأمل و توغّل در این منظومه آشکار می‌شود که عمان سامانی، در عرفان، به‌ویژه عرفان نظری، صاحب نظر بوده و با برداشت‌های ناب از عرفان اسلامی و تطبیق آن‌ها بر اشخاص و حوادث کربلا، مضامین و تصاویر بدیعی خلق کرده که در ادب عرفانی فارسی کم‌نظیرند و گواهی هستند بر ذهن خلاق و اندیشهٔ بارور شاعر و شاهدهی برای صدق ارادت و صفای باطن این شاعر دل‌سوختهٔ اهل بیت؛ و از همین روی، بحث دربارهٔ تأویل و تفسیر عارفانهٔ عمان از واقعهٔ کربلا، توجه بسیاری از پژوهش‌گران را به خود جلب کرده و سبب شده تا بابتی به نام عرفان عاشورایی گشوده شود و آثار نسبتاً زیادی نیز دربارهٔ آن پدید آید. از آن‌جا که چگونگی تطبیق بن‌مایه‌های عرفانی با اشخاص و حوادث کربلا می‌تواند نوع نگاه عمان را به این واقعه نشان دهد و در شناخت اندیشه و تفکر شاعر مؤثر واقع شود، نگارنده نیز بر آن است تا در این مقاله، با برشمردن اهمّ بن‌مایه‌های عرفانی در گنجینه‌الاسرار، چگونگی تطبیق آن‌ها، با حوادث و اشخاص واقعهٔ کربلا را نشان دهد، به این امید که این مقاله بتواند جایگاه ادبی و عرفانی عمان را در عرصهٔ شعر و ادب، به‌ویژه شعر و ادب عرفانی - مذهبی یا عرفان عاشورایی بهتر نشان دهد.

### پیشینه و هدف بحث

دربارهٔ عمان سامانی، زندگانی و جایگاه وی در عرصهٔ شعر عرفانی - مذهبی، مطالب نسبتاً مفصّلی در کتب تذکره و رجال عصر قاجار و بعد از آن دیده می‌شود و حتی در برخی از آن آثار، به ارزش‌های ادبی و عرفانی کتاب گنجینه‌الاسرار نیز پرداخته شده است، مانند مطالبی که در الذریعه (۱۳۷۸ ه.ق، ج ۹، بخش ۳: ۷۶۹) و حدیقه‌الشعرا (۱۳۶۶، ج ۲: ۱۲۲۶) و مکارم‌الآثار (۱۳۳۷، ج ۵: ۱۷۸۵-۱۷۸۹) آمده است، اما چنان‌که گفته شد با مطرح شدن شعر عرفانی - مذهبی یا عرفانی - عاشورایی در روزگار معاصر و گسترش یافتن تحقیقات دانشگاهی در این زمینه، به گنجینه‌الاسرار عمان سامانی نیز به عنوان یک اثر عرفانی - مذهبی توجه ویژه‌ای شده و در پرتو این توجه و اقبال، پژوهش‌های گوناگونی نیز دربارهٔ آن پدید آمده که این پژوهش‌ها را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

الف) پژوهش‌هایی که به مقایسهٔ تطبیقی گنجینه‌الاسرار عمان با آثار قریب و مشابه آن، مثل زبده‌الاسرار صفی‌علی‌شاه، آتشکدهٔ نیر تبریزی و... پرداخته‌اند. از مهم‌ترین این

پژوهش‌ها می‌توان به مقاله محمدی و قربان‌پور با عنوان "بررسی و مقایسه عناصر عرفانی دو منظومه عاشورایی آتشکده نیر تبریزی و گنجینه‌الاسرار عمان سامانی" اشاره کرد که نویسندگان حتی به مقایسه تعداد واژگان و مفاهیم عرفانی این دو منظومه نیز پرداخته‌اند، اما چون هدف ایشان این بوده که «بفهمند کدام منظومه عرفانی تر است؛ یعنی احساسات و تخیلات عرفانی بیشتری در خوانندگان ایجاد می‌کند»؛ به چگونگی تطبیق بن‌مایه‌های عرفانی با اشخاص و حوادث کربلا در این دو منظومه نپرداخته‌اند (محمدی و قربان‌پور، ۱۳۹۵: ۱۱۷). همچنین می‌توان به مقاله "مقایسه گنجینه‌الاسرار، زبده‌الاسرار و آتشکده نیر" نوشته غلامرضا کافی اشاره کرد که نویسنده در آن به مهم‌ترین وجوه اشتراک این سه منظومه پرداخته و حتی بسامد آرایه‌ای ادبی را در این سه منظومه به دست داده، اما به چگونگی تطبیق بن‌مایه‌های عرفانی با اشخاص و وقایع کربلا، در آن منظومه‌ها، نپرداخته است (کافی، ۱۳۸۷: ۳۵۷-۳۸۰). «از پژوهش‌های صورت‌گرفته دیگر، با این رویکرد، می‌توان به مقاله "بررسی عرفان عاشورایی در اندیشه مولانا و عمان سامانی"، نوشته حشمت قیصری نیز اشاره کرد که نویسنده در آن در پی بررسی برجسته‌سازی بُعد عرفانی عاشورا در مثنوی مولوی و گنجینه‌الاسرار عمان سامانی بوده و نتیجه گرفته که واقعه کربلا به خوبی بر ذهن و زبان مولانا و عمان تأثیر گذاشته و بنا به مشرب عرفانی ایشان، هر دو شاعر به خوبی توانسته‌اند از واقعه کربلا تفاسیری عرفانی ارائه دهند با این تفاوت که نگاه مولانا، صرفاً عرفانی است، اما نگاه عمان سامانی، حماسی- عرفانی» (قیصری، ۱۳۹۰: ۱۰۷-۱۳۶).

ب) دسته دیگر از پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره گنجینه‌الاسرار، پژوهش‌هایی هستند که به بررسی یک یا چند نمونه از بن‌مایه‌های عرفانی گنجینه‌الاسرار پرداخته‌اند. از این دسته می‌توان به برخی از مقالات مندرج در کتاب "عرصه سیمرخ" (مجموعه مقالات همایش ملی عمان سامانی، شهرکرد، ۱۳۸۷) اشاره کرد. مقالاتی مانند "مفهوم تجلی و کاربرد آن در گنجینه‌الاسرار عمان سامانی" از احمدرضا بسیج که نویسنده در آن، انواع تجلی را با تکیه بر ابیات گنجینه‌الاسرار بیان نموده و به مبحث انسان کامل، ذیل عنوان تجلی دوم اشارات خوب و روشننگری داشته است (بسیج، ۱۳۸۷: ۱-۲۰). خدادادی و کهدویی نیز در مقاله "تجلی نظریه وحدت وجود در اشعار عمان سامانی"، مندرج در همین

کتاب، نظریه وحدت وجود را با تکیه بر آراء شمس تبریزی و مولانا بررسی کرده و نتیجه گرفته‌اند که مبانی نظریه وحدت وجود در عالی‌ترین شکل در اشعار عمان سامانی وجود دارد (خدادادی و کهدویی، ۱۳۸۷: ۹۱-۱۳۰). از مقالات دیگر این مجموعه می‌توان به مقاله "سکر عشق در مثنوی معنوی و گنجینه‌الاسرار عمان سامانی" از صلاحی مقدم (۱۳۸۷: ۲۲۷-۲۴۰) و مقاله "عشق در آیین عمان سامانی" از طغیانی و مختاری کرچگانی (۱۳۸۷: ۲۶۳-۲۷۶) اشاره کرد که نویسندگان به مقوله عشق در عرفان و آثار عرفانی پرداخته و به چگونگی طرح آن در گنجینه‌الاسرار عمان اشاره کرده و بیان نموده‌اند که عمان سامانی نیز از افرادی است که عشق عرفانی را به زیبایی در منظومه خود طرح کرده است.

از واپسین تحقیقات در این زمینه می‌توان به کتاب "سراالاسرار" (شرح و تصحیح گنجینه‌الاسرار) از مسعود نمازی اشاره کرد که نویسنده ضمن تصحیح گنجینه‌الاسرار به شرح و توضیح بسیاری از بن‌مایه‌های عرفانی این اثر پرداخته و در ضمن آن، به برخی از وقایع کربلا و تطبیق آن‌ها با بن‌مایه‌های عرفانی اشاره کرده است (۱۳۹۲، جاهای مختلف)؛ البته بحث درباره کلیت این اثر فرصت و مجال گسترده‌تر می‌طلبد. از آثار منتشرشده دیگر، می‌توان به مقاله "انسان کامل در گنجینه‌الاسرار عمان سامانی"، نوشته پناهی و حیدری اشاره کرد که نویسندگان بیان کرده‌اند که مفهوم انسان کامل در گنجینه‌الاسرار، متأثر از تعالیم مکتب تشیع است؛ یعنی مکتبی که مفهوم انسان کامل را در ایدئولوژی امامت نهفته می‌داند و معتقد است وجود پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) نمونه‌های عینی انسان کامل‌اند و عمان سامانی آنچه در این باره مطرح کرده، برگرفته از تعالیم شیعه است (پناهی و حیدری، ۱۳۹۵: ۵۱۸-۵۳۲). هم‌چنین می‌توان به مقاله "رویکرد عمان سامانی در فرایند قیام عاشورا" نوشته رحمدل شرفشادهی اشاره کرد که نویسنده به نوع تفسیر و تأویل عمان از واقعه عاشورا اشاره کرده و بیان داشته است که عمان با توجه به مواد و مصالح موجود در اجزاء قیام عاشورا و با توجه به دانشی که خود از اندیشه‌های کلاسیک دارد، به فرایند قیام عاشورا (تأسیس، تثبیت، استقرار و استمرار) با رویکردی عرفانی و گزینشی نگریده است و این نگاه و رویکرد موجب شده که یک حادثه حماسی از مناظر مختلف، گسترش و توسعه کیفی بیابد و بر شادابی و تحرک متن مألوف افزوده شود و گرنه

مسأله ترک تعلقات و... را که مسأله‌ای عرفانی و شهودی است، دیگران به تمثیل و دل‌نشینی تمام گفته بودند (رحمدل شرفشاده، ۱۳۸۷: ۱۶۴ و ۱۶۶).

از آنجا که در این آثار به صورت اخص، به چگونگی تطبیق اهم بن‌مایه‌های عرفانی با اشخاص و رویدادهای کربلا در گنجینه‌الاسرار، توجه کافی نشده است، نگارنده بر آن شد تا در قالب این مقاله، اهم بن‌مایه‌های عرفانی مطرح شده در گنجینه‌الاسرار را استخراج کند و چگونگی تطبیق آن‌ها را با اشخاص و حوادث کربلا نشان دهد؛ به عبارت دیگر، نویسنده قصد دارد در این مقاله نشان دهد که عمان سامانی چگونه با داشتن گنجینه غنی و قوی از عرفان کلاسیک، توانسته است از اشخاص و وقایع کربلا، تفسیر و تأویلی عارفانه ارائه دهد.

#### الف. شروع بحث

«بن‌مایه معادل **Motif** است. در تعریف موتیف اختلاف نظر وجود دارد، اما عمدتاً به درون‌مایه، گفتار، کردار، الگو، شیء یا شخصیتی گفته می‌شود که در یک اثر ادبی یا مجموعه‌ای از آثار ادبی تکرار می‌شود؛ البته اگر این تکرار آگاهانه و با مقاصد هنری و زیباشناختی باشد، آن را موتیف فعال و در غیر این صورت آن را موتیف خنثی می‌گویند» (داد، ۱۳۸۷: ۸۵).

بر این اساس، هر کسی که مدتی با آثار عرفانی فارسی، انس و الفت داشته باشد، می‌پذیرد که در بسیاری از این آثار، برخی از بن‌مایه‌های عرفانی مکرر و به صورت‌های مختلف بیان شده‌اند و عرفا و ادبا آن‌ها را در قالب داستان‌ها یا حکایات یا تصاویر بدیع شرح و توضیح داده‌اند. برای اثبات این ادعا کافی است به مثنوی مولوی مراجعه کنیم؛ در آن صورت خواهیم دید که مولانا چگونه موتیف‌های گوناگون و بعضاً پیشینه‌دار عرفانی را در پرتو حکایات تمثیلی، در قالب و زبانی زیباتر از گذشتگان شرح و توضیح داده است.

تجلیات خدا، نظریه وحدت وجود، موضوع انسان کامل، قبض و بسط، امانت الهی، پیمان الست و قالوا بلی، دشمنی نفس، ترک تعلقات، کتمان سر و پوشیدن راز، کل شیء یرجع الی اصله از مهم‌ترین بن‌مایه‌های عرفانی هستند که در اغلب آثار عرفانی فارسی، به اشکال گوناگون تأویل و تفسیر شده‌اند. عمان سامانی نیز با آگاهی از این پیشینه، بر آن

شده تا در منظومه گنجینه‌الاسرار، این بن‌مایه‌های عرفانی را با حوادث و اشخاص واقعه کربلا تطبیق دهد و از آن حوادث و اشخاص، مصادیقی واقعی برای آن بن‌مایه‌ها نشان دهد. او هم‌چون عرفای سلف، آفرینش و ظهور عشق را نتیجه تجلی ذاتی حبی حق می‌داند؛ در پرتو باور به وحدت وجود، سخن‌گوی حقیقی را خدا می‌داند و اوست که در جان و تن شاعر پنهان است و از زبان او سخن می‌گوید؛ انسان را حامل امانت الهی می‌داند؛ گیرندگان جام "بلی" را بسیار می‌داند، اما اکمل و اتم آنان را اولیای حسینی استعدادهای می‌داند؛ علی‌اکبر را اگرچه والاترین تعیین بود، اما برای امام حسین (ع) بالاترین تعلق می‌داند که باید از او دل بکند؛ حضرت عباس را زبده ناس می‌داند، از آن روی که در ولی خدا غرق بود و.... عمده‌ترین بن‌مایه‌هایی که عمان آن‌ها را با واقعه کربلا تطبیق داده عبارت‌اند از:

#### الف. ۱. تجلیات خدا

عرفا معتقدند انگیزه آفرینش، انگیزه عشقی و حبی است. حضرت حق که مظهر و اکمل همه زیبایی‌ها بود، در عین زیبایی به جلوه‌گری پرداخت؛ زیرا جلوه‌گری، لازمه زیبایی است و در این جلوه‌گری که منشأ آن عشق به شناخته‌شدن (فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ) است، اعیان ثابته لباس تعیین پوشیدند.

«در عرفان ابن عربی و پیروانش، موجودات قبل از این‌که قدم به عرصه هستی و عالم ناسوت بگذارند و لباس هستی امکانی را در عالم وجود بر تن کنند، در علم حق تعالی (مقام ذات حق) وجود علمی و اسمی داشتند. در تجلی اول، اعیان ثابته در حضرت علمیّه حق ظهور پیدا کردند و در تجلی دوم، احکام و آثار آن‌ها در عالم امکان، تحقق پیدا کرد و اگر حضرتش تجلی نمی‌کرد، آن‌ها بی‌بوسته در حالت اطلاق کنز مخفی و اختفاء و غیب مطلق می‌ماندند. این تجلی در حضرت علمیّه حق را، تجلی ذاتی حبی (فیض اقدس) می‌گویند و اگر این تجلی و بعد تجلی اسمائی و صفاتی (فیض مقدس) نبود، جهان محلی از اعراب نداشت» (دهباشی، ۱۳۶۸: ۹۸-۱۰۱؛ شبستری، ۱۳۸۱: ۷۸؛ نمازی، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

«خلقت جهان، حاصل عشق حضرت حق است به شناخته‌شدن خود و تجلی ذاتی حبی او نیز نشان از جود و لطف ایشان است و جلوه‌ای از جمال جمیل حضرتش که "کُنْتُ كُنْزاً"



مخفياً فاحببتُ انْ أعرَفَ فخلقتُ الخلقَ لِكى أعرَفَ" (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۹؛ شبستری، ۱۳۸۱: ۹۶).

این موضوع که یکی از بن‌مایه‌های سترگ عرفان است در گنجینه‌الاسرار عمان سامانی به زیبایی بیان شده است: شاهد ازلی، غرق در حسن و جمال بود؛ شروع به جلوه‌گری کرد و با تجلّی اول، اعیان را در حضرت علمیه خود خلق کرد و با تجلّی دیگر، منشأ ظهور آثار آن اعیان در عالم خارج شد. این آثار که همان ماسوایند، درحقیقت مرآت و آینه حق‌نمایند و این حق است که در آن آینه متجلّی می‌شود:

گوید او چون شاهدهی صاحب جمال	حسن خود بیند به سرحد کمال
از برای خودنمایی صبح و شام	سر برآرد گه ز برزن گه ز بام
با خدنگ غمزه صید دل کند	دید هر جا طائری بسمل کند
گردنی هر جا در آرد در کمند	تا نگویندش اسیرانش کم‌اند
لاجرم آن شاهد بالا و پست	با کمال دل‌ربایی در الست
جلوه‌اش گرمی بازاری نداشت	یوسف حسنش خریداری نداشت
غمزه‌اش را قابل تیری نبود	لایق پیکانش نخجیری نبود
عشوه‌اش هر جا کمندانداز گشت	گردنی لایق نیامد بازگشت
ماسوا آینه آن رو شدند	مظهر آن طلعت دلجو شدند
بس جمال خویش در آینه دید	روی زیبا دید و عشق آمد پدید

(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۶-۷)

عمان در این تأویل، متأثر از حافظ است که در غزل مشهوری می‌گوید:

«در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد      عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
جلوه‌ای کرد رخس دید ملک عشق نداشت      عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد»  
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۷۶)

این برداشت عرفانی نتایج ارزشمندی در بر دارد. وقتی انسان به این نتیجه می‌رسد که عالم وجود، جلوه‌ای از جمال جمیل الهی است و درواقع آینه‌ای حق‌نماست، دیگر دیده خود را با بددیدن نمی‌آلاید و حافظ‌وار می‌گوید:

«منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن      منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن»

(حافظ، ۱۳۷۴: ۳۰۸)

و یا هم چون سعدی می‌گوید:

«به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست»

(سعدی، ۱۳۶۵: ۷۸۷)

## الف. ۲. امانت الهی

عمان با تمسک به آیه شریفه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره ۳۳، آیه ۷۲) نتیجه می‌گیرد که نه تنها کوه‌ها و آسمان‌ها و زمین، بلکه فرشتگان مقرب نیز از درک لطایف عشق عاجز بودند و به همین دلیل بود که خداوند وجود انسانی را که هر دو جنبه مادی و معنوی را در بر داشت، مورد خطاب قرار داد و بار امانت را بر دوش او نهاد.

«عمان با اشراف بر این مطلب، از این حقیقت، تحت عنوان تجلی دوم و اظهار شأن و مراتب بر ماسوا و عرض امانت عشق و شدت طلب به اندازه استعداد در هر یک و خیمه‌زدن تمامی آن در ملک وجود انسان کامل - که امام حسین (ع) یکی از مصادیق آن است - یاد می‌نماید؛ البته با برداشتی شاعرانه و عارفانه، مجلسی را توصیف می‌کند که ساقی ازلی، جامی از عشق و معرفت در دست دارد و از یکایک ذرات کائنات می‌خواهد که از این می‌ذره‌ای بنوشند، اما هر کدام به اندکی از آن، قانع می‌شوند و این انسان کامل " (امام حسین) " است که جام عشق را مردانه می‌پیماید و بار امانت را عاشقانه در سفت جان می‌کشد» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ۵۸) و به یادش آن، مخاطب آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ...» (سوره ۱۷، آیه ۷۰) واقع می‌شود:

پرده‌ای کاندلر برابر داشتند	وقت آمد پورده را برداشتند
ساقی‌ای با ساغری چون آفتاب	آمد و عشق اندر آن ساغر شراب
پس ندا داد او نه پنهان بر ملا	کالصلای باده‌خواران الصلا...
جمله ذرات از جا خاستند	ساغر می‌را ز ساقی خواستند...
سرکشید اول به دعوی آسمان	کاین سعادت را به خود بردی گمان...

شد به ساغر گردن خواهش دراز...  
جرعه‌ای از آن قدح برداشتند...  
بیخودی در بزم خلد آغاز کرد...  
شد به غرقاب بلا کشتی‌نشین  
گشت از آن بر رنج کرمان مبتلا...  
کرد اندر آتش سوزان وطن...  
کرد بر وی رو بلا از هر کران...  
لاجرم در آستین بنمود دست...  
آن همه خوردند اصلا کم نشد...  
هم‌چنان بر دست ساقی مال‌مال  
الله‌الله غیرت آمد غیرسوز...  
ای حریف لایبالی سر برآر  
گوی چو گانت سرم گویی بزن...  
سرور و سرخیل مخموران حسین  
باده‌خواری را که می‌گویی منم  
ساغر می را تمامی نوش کرد  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۸-۲۰)

انبیاء و اولیاء را با نیاز  
هر یک از جان هم‌تی بگماشتند  
اول آدم ساز مستی ساز کرد  
نوح تا گردید با مستی قرین  
مست شد ایوب زان جام بلا  
در خلیل آن نشئه تا شد شعله‌زن  
احمد از آن باده تا شد سرگران  
مرتضی زان باده تا گردید مست  
چون موافق با لب همدم نشد  
باز بود آن جام عشق ذوالجلال  
جام بر کف، منتظر ساقی هنوز  
باز ساقی گفت تا چند انتظار  
ای قدح‌پیما در آ هویی بزن  
زینت‌افزای بساط نشأتین  
گفت آن کس را که می‌جویی منم  
شرط‌هایش را یک‌یک گوش کرد

### الف. ۳. اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى

واقعه "الست" که در قرآن کریم (سوره اعراف، آیه ۱۷۳) بدان اشاره شده، از موضوعاتی است که در عرفان اسلامی به یک موتیف مهم تبدیل شده است. عمان روز "الست" را روزی می‌داند که ساقی ازلی جامی در دست دارد و پیوسته ندا سرمی‌دهد که از این می‌خوش‌گوار بنوشید تا به حقیقت دست یابید.

امام محمد غزالی نیز این موضوع را با همین اوصاف در باب محبت، از کتاب احیاء علوم‌الدین روایت می‌کند: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى شَرَابًا يَسْقِيهِ فِي اللَّيْلِ قُلُوبَ أَحِبَّائِهِ فَإِذَا شَرَبُوا طَارَتْ قُلُوبُهُمْ فِي الْمَلَكُوتِ الْأَعْلَى، حُبًّا لِلَّهِ تَعَالَى وَ شَوْقًا إِلَيْهِ» (غزالی، ۱۳۵۸ ه.ق: ۲۳۵؛

فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۸۰).

افلاکی نیز در مناقب‌العارفین حکایتی نقل می‌کند که یکی از عرفا از مولوی درباره این حدیث سؤال کرد و مولوی در جواب گفت: «در شب معراج دو جام جهان‌نمای از نور برای حضرت رسول حاضر کردند؛ یکی پر از شراب خالص و دیگری پر از شیر، که حضرت رسول شیر را برگزیدند و شراب را برای امت نهادند» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۵). البته آیه شریفه «... وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (سوره ۷۶، آیه ۲۱) نیز خود می‌توانست زمینه‌ای باشد برای شاعرانی هم‌چون عمان که واقعه‌الست را بدین‌گونه توصیف کنند که در آن صورت، ساقی حضرت حق است و شراب، فیض الهام و معرفت و برای عاشقان چه شرابی لذت‌بخش‌تر از عشق و دیدار؛ و خوشا به حال آن کسی که جامی از این می‌بگیرد؛ به قول حافظ:

«خرم دل آن که هم‌چو حافظ جامی ز می‌الست گیرد»  
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۷۳)

عمان سپس می‌افزاید که داوطلب‌شدن تنها، کافی نیست؛ زیرا این می‌اگر چه مستی زیادی می‌آفریند، اما سرمایه‌هستی را به بها می‌گیرد:

گر چه این می‌را دو صد مستی بود      نیست را سرمایه‌هستی بود  
از خمار آن حذر کن کاین خمار      از سر مستان برون آرد دمار  
درد و رنج و غصه را آماده شو      بعد از آن آماده این باده شو  
این نه جام عشرت، این جام ولاست      دُرد او درد است و صاف او بلاست  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۹)

بنابراین آن کسی که می‌خواهد جام "قالوا بلی" را بگیرد، باید برای "بلا" هم آماده باشد؛ به قول حافظ: «بلی به حکم بلا بسته‌اند عهد‌الست» (حافظ، ۱۳۷۴: ۱۰۹)؛ به عبارت دیگر، طالبان این جام، از آسمان و زمین و اهل آن‌ها، زیاد بودند، اما سرانجام این انسان کامل و ولی حق بود که چون به صفات جبروت متجلاً بود، برخواست و جام عشق را مردانه دریافت کرد و آن گاه در وجود ساقی غرق شد و تویی و منی از میان رفت و فنای صفات انسانیت تحقق یافت و این موضوعی است که عمان به زیبایی آن را بیان کرده است:

زینت‌افزای بساط نشأتین      سرور و سرخیل مخموران حسین

گفت آن کس را که می‌جویی منم      باده‌خواری را که می‌جویی منم  
شرط‌هایش را یکایک گوش کرد      ساغر می را تمامی نوش کرد  
بازگفت از این شراب خوشگوار      دیگرتر گر هست یک ساغر بیار...  
دیگر از ساقی نشان باقی نبود      زان که آن میخواره جز ساقی نبود  
شد تهی بزم از منی و از تویی      اتحاد آمد به یک‌سوشد دویی  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱۲-۱۳)

#### الف. ۴. وحدت وجود

«نظریه وحدت وجود در نزد عرفا و فیلسوفان سابقه‌ای طولانی دارد. در غرب عقیده وحدت وجود از پارامیندس (وفات ۴۹۵ ق.م) شروع شده و با آراء زنون رواقی (۲۶۵-۳۳۵ ق.م) کامل‌تر شده و با فلوطین به اوج رسیده است. هگل و پیروان او با بسط این مفهوم به این نتیجه رسیدند که عالم هستی یک کل جدانشدنی است که در قالب بخش‌های فرعی‌تر، برای ما که قادر به دیدن کل نیستیم، ظاهر می‌شود» (خدا/دای و کهدویی، ۱۳۸۷: ۹۲).

«نظریه یگانگی وجود را می‌توان محوری‌ترین مفهوم در عرفان اسلامی نامید؛ زیرا سایر مفاهیم عرفانی حول این محور در گردش‌اند و برای اعتلای این مفهوم به کار می‌روند. در عرفان اسلامی این نظریه در آثار ابن‌عربی با روشنی بیشتری نسبت به گذشتگان مطرح شده است» (همان‌جا). «بر اساس این نظریه، موجود و وجود حقیقی منحصر به ذات اقدس حق تعالی است و ماسوی‌الله جملگی تجلیات آن وجود واحدند» (رضایی، ۱۳۸۵: ۱۵).؛ به دیگر سخن، وحدت وجود؛ یعنی جز خدا هیچ نیست و هر چه هست نمود است نه بود و جز خدا هر چه هست، همگی شئونات و تجلیات و ظهورات آن وجود واحدند؛ به قول حافظ:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود      یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد  
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۵۱)

«و این همان لطیفه‌ای است که جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهد» (رک حافظ، ۱۳۷۴: ۱۹۳) و یادآور می‌شود که جلوه‌های گوناگونی که در اثر تجلیات حضرت حق

مشاهده می‌شود، اعتباری است نه حقیقی و درواقع حقیقی جز ذات خدا وجود ندارد:

«هاتف! ارباب معرفت که گهی  
 مست خوانندشان و گه هوشیار  
 از می و جام و مطرب و ساقی  
 وز مغ و دیر و شاهد و زَنار  
 قصد ایشان نهفته اسراری است  
 که به ایما کنند گاه اظهار  
 پی بری گر به رازشان دانی  
 که همین است سر آن اسرار  
 که یکی هست و هیچ نیست جز او  
 وحده لا اله الا هو»  
 (هاتف اصفهانی، ۱۳۷۵: ۵۱)

عمان نیز در پرتو باور به این نظریه، معتقد است که مرید و مراد اوست: ای دل اهل ارادت به تو شاد // به تو نازم که مریدی و مراد (عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۲)؛ سخن‌گوی حقیقی و سراینده واقعی گنجینه‌الاسرار خداست؛ عاشق و معشوق یکی است و او از رگ گردن هم به ما نزدیک‌تر است: «و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (سوره ۵۰، آیه ۱۶) و بر پایه همین اتصال قریب، هرگاه خداوند بنده‌ای را دوست بگیرد، چشم و گوش و زبان و دستش می‌شود و آن وقت با خدا می‌بیند، با خدا می‌شنود و با خدا حرف می‌زند: «فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ لِسَانَهُ وَ يَدَهُ وَ رِجْلَهُ فَبِي يَسْمَعُ وَ بِي يَبْصُرُ وَ بِي يَنْطِقُ وَ بِي يَبْطِشُ وَ بِي يَسْعَى» (میبیدی، ۱۳۶۳: ۳۴۱)؛ و عمان از این موضوع به‌خوبی بهره گرفته است:

کیست این پنهان مرا در جان و تن  
 این که گوید از لب من راز کیست  
 در من این‌سان خودنمایی می‌کند  
 کیست این گویا و شنوا در تنم  
 متصل‌تر با همه دوری به من  
 کز زبان من همی گوید سخن  
 بنگرید این صاحب آواز کیست  
 ادعای آشنایی می‌کند  
 باورم یارب نیاید این منم  
 از ننگه با چشم و از لب با سخن  
 (عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۶)

باز آن گوینده گفتن ساز کرد  
 هِل زمانی تا شوم دم‌ساز خویش  
 تا ببینم اینکه گوید راز، کیست  
 این منم یارب چنین دستان‌سرا؟  
 وز زبان من حدیث آغاز کرد  
 بشنوم با گوش خویش آواز خویش  
 از زبان من سخن‌پرداز کیست  
 یا دگر کس می‌کند تلقین مرا؟

این منم یارب بدین گفتار نغز؟ یا که من چون پوستم، گوینده مغز؟  
شوخ شیرین مشرب من کیستی؟ ای سخنگو از لب من کیستی؟  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۲۴)

و در شرح مقامات حضرت زینب کبری (س) باز به زیبایی بحث وحدت وجود را مطرح می‌کند:

...دیدمشکین مویی از جنس زنان بر فلک دستی و دستی بر عنان  
زن مگو مرد آفرین روزگار زن مگو بنت‌الجلال اخت‌الوقار  
زن مگو خاک درش نقش جبین زن مگو دست خدا در آستین...  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۵۹)

#### الف. ۵. انسان کامل

«اصطلاح "انسان کامل" را ابتدا شیخ محمود شبستری در مورد حلاج و بایزید به کار برد» (شبستری، ۱۳۸۱: ۳۱۲) «و پس از او ابن عربی بود که در عرفان اسلامی و در آثار خود از جمله "فتوحات" و "فصوص" این اصطلاح را با شرح و تفسیر مطرح نمود» (ابن عربی، ۱۳۸۵: صفحات مختلف).

«از نظر عرفان اسلامی، انسان کامل، صورت کامل حق و جامع جمیع صفات الهی است. مبدأ ظهور عالم یا واسطه فیض حق است. اولین مخلوق خداست. خلیفه خدا در جهان هستی است و اصلاً مقصود از ایجاد عالم، اوست؛ به عبارت دیگر، هویت حضرت حق، حقیقتی واحد است و تجلی او از مرتبه ذات واحد، موجب نمود مظاهر متعدد و متنوع بوده که نخستین مظهرش، عین ثابت یا حقیقت محمدی یا ولایت محمدی یا حضرت ختمی مرتبت است و سایر اعیان ثابته یا صور اسماء الله در حضرت علم، از تفصیل آن عین یا حقیقت محمدی خبر می‌دهند» (بسیج، ۱۳۸۷: ۸) انسان کامل، روح عالم و مظهر اسم اعظم است و چنان‌که گفته شد مصداق آن اسم، حضرت ختمی مرتبت یا ولایت محمدی است.

«در نگاه حقیقت‌یاب عارفان شیعی، حقیقت محمدی که مقام باطن ولایت حضرت محمد (ص) است، همیشه در عالم، تجلی و ظهور دارد. قبل از وجود شخصی و مادی پیامبر، سایر پیامبران مظهر این حقیقت بودند و بعد از ارتحال آن جناب، آنچه که مربوط به نبوت

تشریحی آن حضرت بود، قطع شد، ولی مقام ولایت کلی آن حضرت قطع نشده و مجلای آن حقیقت محمدی در وجود ائمه اطهار (ع) جریان یافت و ولایت کلیه و مطلقه محمدیه در حضرات معصومین تجلی پیدا کرد؛ به عبارت دیگر، حقیقت محمدیه، دارای همه مراتب نبوت و ولایت و رسالت است که از حیث نبوت و رسالت در ادوار مختلف به صورت انبیا ظاهر شده و در حضرت محمد (ص) خاتمه یافته، اما از حیث ولایت هم‌چنان باقی است و تا ظهور مهدی موعود و بعد از او تا قیام قیامت ادامه خواهد داشت» (همان، ۱۳۸۷: ۱۳).

و این موضوع مهمی است که مورد توجه عمان سامانی بوده است. «عمان سامانی در طرح نظریه انسان کامل در گنجینه‌الاسرار، متأثر از تعالیم مکتب تشیع است؛ یعنی مکتبی که مفهوم انسان کامل را در ایدئولوژی امامت نهفته می‌داند و معتقد است وجود پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) نمونه‌های عینی انسان کامل‌اند» (پناهی و حیدری، ۱۳۹۵: ۵۱۸-۵۳۲) و امام حسین (ع) نیز یکی از آن مصادیق است که در حق فانی و به حق باقی است؛ یعنی با حق است که در عالم تصرف می‌کند و بنابراین آنجا که حضرت زینب از امام حسین (مصدق انسان کامل) می‌خواهد که:

خودنمایی کن که طاقت طاق شد  
جان تجلی تو را مشتاق شد  
حالتی زین به برای سیر نیست  
خودنمایی کن در اینجا غیر نیست  
شرحی ای صدر جهان این سینه را  
عکسی ای دارای حسن آئینه را  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۶۲)

در واقع اشاره است به ولایت تکوینی انسان کامل و امامت وی بر انس و جن، یا تجلی انسان کامل بر وجود دیگری، به واسطه این که انسان کامل با حق، در عالم تصرف می‌کند و عمان این موضوع را به زیبایی بیان نموده است:

قابل اسرار دید آن سینه را  
مسئد جله آن آئینه را  
ملک هستی منهدم یکباره کرد  
پرده پندار او را پاره کرد  
معنی اندر لوح صورت نقش بست  
آنچه از جان خواست، اندر دل نشست  
خیمه زد در ملک جانش شاه غیب  
شسته شد ز آب یقینش رنگ ریب  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۶۳)

البته اگر این تجلی در درون کسی اتفاق افتاد، بسته به مرتبه تجلی و لیاقت و توان



متجلاً، سبب بروز کشف و شهودهایی می‌شود و حقایقی از عالم غیب به منزل شهود می‌آید و در مورد حضرت زینب (س)، هم تجلی بر او در اوج است و هم قابلیت زینب در اوج:

معنی خود را به چشم خویش دید  
آفتابی کرد در زینب ظهور  
شد عیان در طور جاننش رایتی  
عین زینب دید زینب را به عین  
طلعت جان را به چشم جسم دید  
غیب‌بین گردید با چشم شهود  
از تجلی‌های آن سرو سَهی  
صورت آینده را از پیش دید  
ذره‌ای زان آتش وادی طُور  
خرّ موسی صعقا زان آیتی  
بلکه با عین حسین عین حسین  
در سراپای مسمی اسم دید  
خواند بر لوح وفا نقش عهد...  
خواست تا زینب کند قالب تهی...  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۶۴-۶۵)

در ظلّ این باور است که عمان، سیدالشهدا را "حسین‌الله"؛ یعنی حسین خدایی می‌نامند؛ زیرا معتقد است حسین(ع) از آنانی است که در حق فانی و به حق باقی است و دویی از میان او و خدایش برخاسته است.

#### الف. ۶. زبده و اکمل عشاق

عمان سامانی، انبیای الهی و اولیای حسینی استعداد را زبده و اکمل عشاق می‌داند و آن‌ها را از هر جهت، برای گرفتن جام الست و باده عشق سزاوارتر می‌داند؛ زیرا ایشان را مطلوب ساقی در روز الست می‌داند؛ حسینی استعدادی که ندا سر داد و:

«گفت آن کس را که می‌جویی منم  
شرط‌هایش را یکایک گوش کرد  
باده‌خواری را که می‌جویی منم  
ساغر می‌را تمامی نوش کرد»  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱۲)

و با "فناء فی الله" به "بقاء بالله" رسید و دویی از میان او و خدایش برخاست و عبد در معبود غرق شد:

«دیگر از ساقی نشان باقی نبود  
شد تهی بزم از منی و از تویی  
ز آن‌که آن میخواره جز ساقی نبود  
اتحاد آمد به یک‌سو شد دویی»  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱۳)

عمان در همین راستا و با برداشتی عارفانه از به میدان رفتن حضرت عباس (ع)، به عنوان یکی از اولیای حسینی استعداد، او را اصلی می‌داند که در عین وصل، ناله و فریاد سر می‌دهد؛ به عبارت دیگر، او را مست شیفته‌ای می‌داند که بر دوشش، مشکی از آب دریای یقین است و هم‌چنان عطشناک است:

جانب اصحاب تازان با خروش      مشکی از آب حقیقت پر به دوش  
 کرده از شطّ یقین آن مشک پر      مست و عطشان هم‌چو آب‌آور شتر  
 تشنه آبش حریفان سربه‌سر      خود ز مجموع حریفان تشنه‌تر  
 چرخ زاستسقاء آبش در تپش      برده او بر چرخ بانگ العطش  
 (عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۳۷)

حضرت عباس (ع)، اسوه و نمونه پاکبازانی بود که در عین اتصال به ولی خدا، بر آن است تا خود را در پای دوست قربانی کند و این‌گونه عشق و ارادت خود را به ساحت خداوندی و ولی او نشان دهند:

نیست صاحب همتی در نشأتین      هم‌قدم عباس را بعد از حسین  
 (عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۳۹)

عمان حتی واقعه آب‌آوردن حضرت عباس (ع) برای اهل خیمه‌ها را عارفانه تأویل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که حضرت عباس می‌خواست برای بحر موج‌خیز آب ببرد و وقتی فهمید که حسین محیطی است که جهان سیراب از اوست، آب را بر زمین ریخت:

«ای ز شطّ سوی محیط آورده آب      آب خود را ریختی واپس شتاب  
 آب آری سوی بحر موج خیز      بیش از این آبت مریز، آبت بریز»  
 (عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۳۸)

## الف. ۷. ترک تعلّقات

عرفا معتقدند سالک باید در طی طریق الی‌الله، گرد تعلّقات، از دامن جان بزدايد و خان و مان و جان و مال را در راه دوست فدا کند؛ همان کاری که حضرت اباعبدالله کرد؛ عزیزان خود را در بیابانی بی‌آب و علف، در انبوهی از کرب و بلا نشانند و آنان را یکی یکی در راه دوست تقدیم کرد:

کرد ایشار آن‌چه گرد آورده بود      سوخت هر چه آن آرزو را پرده بود  
چشم پوشید از همه آزادگان      از برادر و برادرزادگان  
از تعلق پرده دیگر نماند      سدّ راهی جز علی‌اکبر نماند  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۴۶)

امام حسین (ع) با این که علی‌اکبر را بسیار دوست می‌داشت و در چهره مبارک او تمثال منور نبی اکرم را مشاهده می‌کرد، اما وقتی فهمید که علی‌اکبر برای او آزمونی بزرگ است، به مصداق آیه شریفه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ...» (سوره ۳، آیه ۹۲) او را نیز به میدان فرستاد تا از دوست چیزی را دریغ نکرده باشد:

از رخت مست غرورم می‌کنی      وز مراد خویش دورم می‌کنی  
گه دلم پیش تو گاهی پیش اوست      رو که با یک دل نمی‌گنجد دو دوست  
بیش از این بابا دلم را خون مکن      زاده لیلیا مرا مجنون مکن  
حائل ره، مانع مقصد مشو      بر سر راه محبت سد مشو  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۴۸)

و بی‌گمان عمان در این صحنه‌پردازی متأثر از بن‌مایه‌های عرفانی شعر سنایی است که می‌گوید:

«به هر چه از راه بازفتی چه کفر آن و چه آن ایمان

به هر چه از دوست و امانی، چه زشت آن نقش و چه زیبا؟»

(سنایی، ۱۳۷۲: ۷۲)

#### الف. ۸. قبض و بسط

عرفا معتقدند که احوالات عرفانی هم‌چون برق جهانست و به همین دلیل، «دمی پیدا و دیگر دم نمان است» (سعدی، ۱۳۶۵: ۷۵)؛ به عبارت دیگر، «احوالاتی که بر دل عارف فرود می‌آیند، گاه موجب قبض و گاه موجب بسط می‌شوند و قبض اگر از نوع رینی باشد هرگز دفع نمی‌شود، اما اگر از نوع غینی باشد زود دفع می‌شود» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۳۳)؛ هجویری، ۱۳۷۶: ۲۱۵) و آن بر مقتضای حکمت است و عاشق باید در برابر این‌گونه شداید، تحمل داشته باشد و نخرشد تا بر منتهای خواهش خویش کامران شود؛ زیرا

حضرت حق می‌فرماید: «من طلبنی وَجَدنی و من وجدنی عَرَفنی و مَنْ عَرَفنی عشقنی و من عَشِقنی عَشِقتهُ و مَنْ عَشِقتهُ قَتَلتهُ و مَنْ قَتَلتهُ فَأَنَا دِیْتُهُ» (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۶۹۷).

عمان این بن‌مایه عرفانی را در قالب سختی‌ها و شدایدی که برای حضرت اباعبدالله و خاندانش روی داد، تفسیر می‌کند:

باز گوید رسم عاشق این بود  
چون دل عشاق را در قید کرد  
امتحانشان را ز روی سرخوشی  
در بیابان جنونشان سر دهد  
دوست می‌دارد دل پر دردشان  
چهره و موی غبارآلودشان  
دل پریشان‌شان کند چون زلف خویش  
جمعیتشان در پریشانی خوش است  
خود کند ویران دهد خود تمسیت  
تا گریزد هر که او نالایق است  
و آن‌که را ثابت قدم بیند به راه  
اندک‌اندک می‌کشاند سوی خویش  
بدهدش ره در شبستان وصال  
متحد گردند با هم این و آن

بلکه این معشوق را آیین بود  
خودنمایی کرد و دل‌ها صید کرد  
پیش گیرد شیوه عاشق‌کشی  
ره به کوی عقلشان کمتر دهد  
اشک‌های سرخ و روی زردشان  
مغز پر آتش دل پر دودشان  
زان که عاشق را دلی باید پریش...  
قوت جوع و جامه‌عریانی خوش است  
خود کُشدشان باز گردد خود دیت  
درد را منکر، طرب را شایق است...  
از شفقت می‌کند بر وی نگاه  
می‌دهد راهش به سوی کوی خویش  
بخشد او را هر صفات و هر خصال  
هر دو را مویی نگنجد در میان  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱۴-۱۵)

#### الف. ۹. کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ

عرفا معتقدند هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد و این به مقتضای طینت، جنسیت و سنخیت است که «کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ» و این همان است که سعید را به اوج علیین می‌کشاند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا یُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»؛ و شقی را در حضيض سجین می‌نشانند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِیَا هُمُ الظَّالِمُونَ یُخْرِجُهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سوره ۲، آیه ۲۵۷).

عمان نیز با تکیه بر این بن‌مایه عرفانی و برای برای بهتر نشان دادن آن متناسب با وقایع کربلا، مجلسی را توصیف می‌کند که در آن ساقی ازلی دو جام در دست دارد: یکی جام عشق که اولیاءالله برگرفتند و سرخیل ایشان امام حسین (ع) بود و دیگری جام شقاوت که اشقیا به مقتضای طینت خود برگرفتند و سرخیل ایشان شمر بود:

لاجرم آن شاهد صبح ازل      پادشاه دلبران، عزّ و جل  
چون جمال بی‌مثال خود نمود      ناظران را عقل و دل از کف ربود  
پس شراب عشقشان در جام ریخت      هر یکی را در خور اندر کام ریخت...  
بانگ برزده فرقه ناکام را      بی‌نصیبان نخستین جام را  
کای ز جام اولیتان اجتناب      جام دیگر هست ما را پر شراب  
ظلم می‌ریزد از این لبریز جام      ساقیش جام شقاوت کرده نام...  
کیست کاو زین جام گردد جرعه‌نوش      پند ساقی را کشد چون دُر به گوش  
برده پیش چشم حق‌بینان شود      آلت قتالۀ اینان شود...  
اول آن می‌قسمت ابلیس شد      که وجودش مصدر تلبیس شد  
جرعه‌ای هم زان قدح قابیل خورد      زان سبب خون دل هابیل خورد  
گشت قسمت جرعه‌ای شداد را      جرعه‌ای نمرود بدبنیاد را...  
باز آن می‌در قدح سیال بود      هر چه می‌خوردند، مالا مال بود  
باز ساقی لب به استهزا گشود      گفت رسم باده‌خواری این نبود  
آن معرب‌دخوی دُر‌آشام کو      باده ما را حریف جام کو  
چون که استهزای ساقی شد تمام      مظه‌ری برخاست از جا شمر نام  
گفت هان در احتیاط باده باش      جام را آمد حریف، آماده باش  
این شقاوت را ز سرداران منم      دوزخست را از خریداران منم  
با حسینت هم‌ترازویی کنم      در هلاکش سخت‌بازویی کنم...  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱۶-۱۹)

الف. ۱۰. حقیقتِ حمد

عمان هم‌چون سایر متفکران، نویسندگان و شاعران ایرانی، با کلید حمد، گنجینه‌الاسرار

(گنجینه‌الاسرار) را می‌گشاید. او حمد و ثنا را سزاوار خداوندی می‌داند که موجودات را از کتم عدم به صحرای عالم آورد. عالم هستی منهای او نیستی است و تنها این هستی حقیقی، لایق و سزاوار پرستش و حمد است و از همین روست که تمام ذرات کائنات او را ستایش می‌کنند: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (سوره ۶۲، آیه ۱).

عمان درباره حمد خدا، معتقد است که حمد حقیقی و حقیقت حمد از عهده هیچ کسی بر نمی‌آید و ما در این راه، هر چه جدّ و جهد بیش می‌نماییم، از مقصد و مقصود دورتر می‌شویم:

«دردا که ما ز مقصد خود دورتر شدیم نزدیک‌تر هر آن‌چه نهادیم گام را»  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱۲)

او معتقد است جایی که مخاطب "لولاک" جز "ما عرفناک" و "ما عبدناک" نگفت، ما چه می‌توانیم بگوییم، جز این که این حدیث بر زبان جاری سازیم: «سُبْحَانَكَ لَا تُحْصَى ثَنَاءٌ عَلَيْكَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ» (عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱؛ دهباشی، ۱۳۶۸: ۹۰؛ میدی، ۱۳۶۳: ۳۵۳)؛ زیرا حمد حقیقی از آن خداست و به همین دلیل همیشه به کلمه "الله" که مستجمع جمیع کمالات است، اضافه می‌شود: الحمدلله؛ و حمدی سزاوار ساحت ربوبی است که از خود خداوند باشد و از جانب او بر زبان عید جاری شود.

آن‌چه عمان در حقیقت حمد نقل می‌کند، مورد قبول اغلب متفکران و عارفان اسلامی است. علامه جلال‌الدین دوانی می‌گوید: «پس البیق آن است که حمد و شکر او را موکول هم بدان حضرت دارند و زبان به صدای "لَا أُحْصَى ثَنَاءٌ عَلَيْكَ" برآورد تا نقص خاک‌نشینان کوی نیستی را به کمال خود تلافی فرماید و صورت کمال و قدرتش را در آیینة قصور و عجز ایشان تجلی نماید. آن‌گاه خود را به ثنائی لایق جلال خود ستاید و زبان حال ترانه "أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ" سراید» (دهباشی، ۱۳۶۸: ۲۷).

#### الف. ۱۱. کتمان سر

در عرفان اسلامی، پوشیدن اسرار عرفانی، یکی از شرایط سالک راه حق است؛ راهی که هر کسی نمی‌تواند آن را طی کند و چه بسا کوتاه‌فکرانی که آن عوالم را بر عوالمی دیگر حمل کنند و مشغله عوام را ایجاد کنند؛ البته در عرفان احادیثی نیز هست مبنی بر این که هر

کس خدا را شناخت، زبانش الکن می‌شود: "من عرف الله کلَّ لسانه" (میبدی، ۱۳۶۳: ۳۷۲) و به قول مولانا:

هر که را اسرار حق آموختند      مهر کردند و دهانش دوختند  
(مولوی، ۱۳۷۲، دفتر پنجم: ۱۱۰)

اما باز ممکن است حلاج‌وشانی باشند که از شدت اتصال و استغراق، «انا الحق» سردهند و غوغای عام به پا کنند. اینجاست که عمان می‌گوید در برابر منکران و مخالفان، نعل وارونه بزنید و از بدنامی و عقول ناقص بترسید:

«سری اندر گوش هر یک بازگفت      باز گفت این راز را باید نهفت  
با مخالف پرده دیگرگون زنید      با منافق نعل را وارون زنید»  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۳۲)

وگرنه ممکن است:

«راز عارف بر لب بام افتد      طشت اهل معنی از بام افتد  
عارفان را قصه با عامی کشد      کار اهل دل به بدنامی کشد»  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۳۲)

#### الف. ۱۲. دشمنی نفس

«نفس اژدرهاست او کی مرده‌است      از غم و بی‌آلتی افسرده‌است»  
(مولوی، ۱۳۷۲، دفتر سوم: ۵۳)

دشمنی نفس و مبارزه با آن، یکی دیگر از بن‌مایه‌های اصلی عرفان است. عرفا در این زمینه معتقدند که «أعدی عدّوکَ نفسک الّتی بینَ جنّیک» (میبدی، ۱۳۶۳: ۳۱۰) و بر همین اساس مبارزه با نفس و کنترل خواهش‌های نفسانی یکی از توصیه‌های جدی عرفانی است. عمان در این باره معتقد است که: «هر گاه سالکی قدم در وادی سلوک نهاد، نفس به عنان‌گیری برمی‌خیزد و فتنه‌ها به پا می‌کند و اگر سالک، پایداری و استقامت ورزید، می‌تواند از این گریوه به سلامت عبور کند و نفس کافر دل را مسلمان کند وگرنه در همان منزل اول متوقف می‌شود» (عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۱۲-۱۳). وی در همین راستا به بی‌تی از خاقانی اشاره می‌کند که:

«به اول نفس چون زنبور کافر داشتم لیکن به آخر یافتم چون شاه زنبوران مسلمانش»  
(خاقانی، ۱۳۷۸: ۱۰۸)

و از این مطلب گریزی به داستان حربین یزید ریاحی می‌زند که در آغاز، نفس کافر دلِ حر باعث شد راه را بر ولی خدا ببندد، اما در نهایت با استمداد از باطن توانست آن نفس کافر را مسلمان کند؛ بنابراین سالک باید بداند در آغاز طریقت، دشمنی صعب‌تر از نفس ندارد؛ باید این دشمن را بشناسد و با پایداری و استقامت و استمداد از ولی از این عقبه بگذرد و به صحرای مباسطت و معرفت فرود آید.

### الف. ۱۳. فناء فی الله

عمان سامانی سرانجام از به میدان رفتن حضرت اباعبدالله (ع) و شهادت ایشان، بن مایه فناء فی الله و بقاء بالله را فریاد می‌آورد؛ امام حسین (ع) را مصداق واقعی عارفی می‌داند که از گروه‌های سخت و امتحان‌های دشوار گذر کرده و اینک وقت آن رسیده که خود را در پای دوست فدا کند؛ البته در این موقع نیز دشواری‌های زیادی در پیش روی است. گروهی از خویشان، عنان‌گیری می‌کنند و گروهی اشک می‌ریزند. این جاست که اباعبدالله (ع) همه را تسکین می‌دهد و با دلی استوار پای به میدان می‌نهد؛ وانگهی از ولی بعد از خود نیز غافل نیست و در غم امت و خیل خویش نیز هست. در این گیرودار گروهی از نیروهای غیبی به امداد او می‌آیند، اما او خلیل‌وار می‌گوید: «الله حسبی»؛ خدای برای من کافی است و به میدان می‌رود و در راه حق به شهادت می‌رسد و از زبان جبرئیل از حضرت رب العالمین می‌شنود که:

محکمی‌ها از تو میثاق مراست      روسپیدی از تو عشاق مراست...  
از میان رفت آن منی و آن تویی      شد یکی مقصود و بیرون شد دویی  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۸۲-۸۳)

عمان با اتصال عبد به معبود، گنجینه را به پایان می‌رساند، اما باز متذکر می‌شود که اگر حسین (ع) و زینب (س) را خدایی نامید، به این دلیل است که او ایشان را بندگانی می‌داند که در راه ذوالجلال فانی و به حق باقی شده‌اند:

گر نور عشق حق به دل و جانست اوفتد      بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی



یک دم غریق بحر خدا شو گمان مبر      کز آب هفت بحر به به یک موی تر شوی  
از پای تا سرت همه نور خدا شود      در راه ذوالجلال چو بی پا و سر شوی  
(حافظ، ۱۳۷۴: ۳۶۷)

از این روی بار دیگر از خود دفع اتهام می‌کند و می‌گوید:

«حق همی‌داند که عالی نیستم      اشعری و اعتزالی نیستم  
اتحادی و حلولی نیستم      فارغ از اقوال بی‌معنی‌م  
لیک من دارم دل دیوانه‌ای      با جنون، خویش از خرد، بیگانه‌ای  
لغزشی گرفت نی از قائل است      آن هم از دیوانگی‌های دل است  
منتهی چو رشته باشد با حسین      شاید ای دانا کنی گر غمض عین»  
(عمان سامانی، ۱۳۷۲: ۸۴)

### نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد گنجینه‌الاسرار عمان سامانی یکی از آثار مشهور ادب عرفانی یا عرفان عاشورایی فارسی است که از همان آغاز سرایش مورد توجه اهل دل، محققان و پژوهش‌گران واقع شده و به همین دلیل چندین بار تصحیح و چاپ شده و کتاب‌ها و مقالات خوبی درباره آن نوشته شده است. یکی از ویژگی‌های بارز این کتاب، تطبیق بن‌مایه‌های عرفانی با حوادث و اشخاص واقعه کربلا است. عمان سامانی در این اثر، از اشخاص و حوادث کربلا تفسیر و تأویلی عرفانی ارائه کرده است. تفسیر و تأویلی که در نوع خود کم‌نظیر است. عمده‌ترین بن‌مایه‌های عرفانی از جمله تجلیات ذاتی خدا (فیض اقدس و فیض مقدس)، وحدت وجود، امانت الهی، واقعه الست، انسان کامل، قبض و بسط، استغراق عبد در معبود، ترک تعلقات، کتمان سر، دشمنی نفس و... در این اثر با اشخاص و حوادث کربلا تطبیق داده شده و به زبان شعر بازگو شده‌اند؛ به عبارت دیگر، عمان سعی کرده از واقعه کربلا نمودار و الگویی مجسم و عملی برای آن بن‌مایه‌های عرفانی ترسیم کند. بر این اساس، در این مقاله اهم بن‌مایه‌های عرفانی استخراج شده و چگونگی تطبیق آن‌ها با اشخاص و حوادث کربلا نشان داده شده و مشخص شده که در گنجینه‌الاسرار نیز انگیزه آفرینش، عشق خداوند است به شناخته‌شدن خود؛ در تجلی اول که تجلی ذاتی حبیبی

است اعیان ثابت‌ه در علم حق تعالی به وجود آمدند؛ در تجلی دوم احکام و آثار اعیان آشکار شده؛ انسان کامل اولین موجودی است که در تجلی عینی اول خلق شده؛ سیدالشهدا مصداق انسان کامل است که در حق فانی و به حق باقی است؛ انسان، حامل امانت الهی است؛ روز آلت روز پیمودن جام "قالوایی" بود بر عاشقان و...؛ البته عمان در چارچوب همین نگاه، بن‌مایه‌هایی نظیر وحدت وجود؛ اکمل عشاق؛ کلُّ شیءٍ یَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ؛ ترک تعلقات؛ ولایت تکوینی ولی خدا؛ تجلیات انسان کامل؛ حمد حقیقی؛ رازپوشی؛ قبض و بسط و تنزل از عالم معنا به عالم صورت؛ دشمنی نفس و درنهایت فناء فی الله را نیز مطرح کرده و در اغلب موارد مصادیقی از اشخاص و رویدادهای کربلا در جهت تفسیر و تأویل آن‌ها آورده که در این مقاله بررسی شده‌اند.

## منابع

### الف. کتاب‌ها

۱. قرآن کریم. (۱۳۷۶). ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: نیلوفر و جامی.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۵). فصوص‌الحکم. ترجمه، مقدمه و توضیح محمدعلی و صمد موحد. چاپ سوم. تهران: کارنامه.
۳. آغابزرگ تهرانی. (۱۳۷۸ ه.ق.). الذریعه الی تصانیف الشیعه. نجف: چاپخانه القضاء.
۴. افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.
۵. اوژن، ابوالفتح. (۱۳۳۲). تاریخچه دو قرن شعرا و عرفای چهارمحال و بختیاری. تهران: بی‌نا.
۶. توفیقی، حبیب‌الله. (۱۳۸۷). عرصه سیمرخ (مجموعه مقالات همایش ملی عمان سامانی). شهرکرد: شورای فرهنگ عمومی و اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان چهارمحال و بختیاری.
۷. حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴). دیوان، تصحیح علامه محمد قزوینی. چاپ پنجم. تهران: اساطیر.
۸. خاقانی شروانی، افضل‌الدین. (۱۳۷۸). برگزیده قصاید خاقانی (بزم دیرینه عروس). انتخاب و شرح از معصومه معدن‌کن. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. داد، سیما. (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات ادبی. چاپ چهارم. تهران: مروارید.
۱۰. دوانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). شرح الرباعیات. به کوشش مهدی دهباشی. بی‌جا: مسعود.
۱۱. دهباشی، مهدی. (۱۳۶۸). شرح الرباعیات علامه جلال‌الدین دوانی. بی‌جا: مسعود.
۱۲. دیوان‌بیگی جهرمی، سید احمد. (۱۳۶۶). حدیقه‌الشعرا. تهران: زرین.
۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). سیری در شعر فارسی. تهران: نوین.
۱۴. خیامپور، عبدالرسول. (۱۳۴۰). فرهنگ سخنوران. تبریز: شرکت سهامی چاپ کتاب آذربایجان.
۱۵. سعدی، مصلح‌الدین عبدالله. (۱۳۶۵). کلیات. به اهتمام محمدعلی فروغی. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
۱۶. سعدی، مصلح‌الدین عبدالله. (۱۳۷۴). گلستان. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چاپ دهم. تهران: صفی‌علی‌شاه.
۱۷. سنایی، ابوالمجد مجدودبن‌آدم. (۱۳۷۲). برگزیده قصاید سنائی (تازیانه‌های سلوک). انتخاب و شرح از محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
۱۸. شبستری، شیخ‌محمود. (۱۳۸۱). شرح گلشن راز، شمس‌الدین محمود لاهیجی. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ چهارم. تهران: زوار.
۱۹. شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴). سبک‌شناسی شعر. تهران: فردوس.
۲۰. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۳). مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی. چاپ چهاردهم. تهران: ققنوس.
۲۱. طرب اصفهانی. (۱۳۴۲). دیوان. به اهتمام جلال‌الدین همایی. تهران: کتاب‌فروشی فروغی.
۲۲. عمان سامانی، میرزانورالله. (۱۳۷۲). گنجینه‌الاسرار. به کوشش فریدون حداد سامانی. سامان: عمان سامانی.
۲۳. عمان سامانی، میرزانورالله. (۱۳۷۹). گنجینه‌الاسرار. به کوشش حسین بدرالدین. تهران: سنایی.
۲۴. غزالی، امام محمد. (۱۳۵۸ ه.ق.). احیاء علوم الدین. مصر.
۲۵. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
۲۶. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۵). شرح مثنوی شریف. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۷۶). مصباح‌الهدایه، تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ پنجم. تهران: هما.

۲۸. لنگرودی، شمس. (۱۳۷۵). مکتب بازگشت. چاپ دوم. تهران: مرکز.
۲۹. مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی. (۱۳۶۹). ریحانه‌الادب. چاپ سوم. تهران: خیام.
۳۰. معلم حبیب‌آبادی، میرزا محمدعلی. (۱۳۳۷). مکارم‌الآثار. اصفهان: انجمن کتاب‌خانه‌های عمومی اصفهان و مؤسسه نفایس مخطوطات.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). حماسه حسینی. تهران: صدرا.
۳۲. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۲). مثنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست‌ها از محمد استعلامی. چاپ سوم. تهران: زوار و سیمرغ.
۳۳. مهدوی، مصلح‌الدین. (۱۳۳۴). تذکره شعرای معاصر اصفهان. اصفهان: کتابفروشی تأیید.
۳۴. میبیدی، رشیدالدین. (۱۳۶۳). فهرست کشف‌الاسرار. به اهتمام محمدجواد شریعت. تهران: امیرکبیر.
۳۵. میرزا حسن اصفهانی (صفی‌علی‌شاه). (۱۳۷۲). زبده‌الاسرار. چاپ چهارم. تهران: صفی‌علی‌شاه.
۳۶. نجم‌الدین رازی. (۱۳۷۳). گزیده مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ هشتم. تهران: علمی، ۱۳۷۳.
۳۷. نمازی بروجردی، مسعود. (۱۳۹۲). سرالاسرار (شرح و تصحیحی نو و متفاوت بر مثنوی عاشورایی گنجینه‌الاسرار عمان سامانی). تهران: سامان دانش.
۳۸. نیکزاد امیرحسینی، کریم. (۱۳۵۷). شناخت سرزمین چهارمحال. اصفهان: چاپخانه نشاط.
۳۹. هاتف اصفهانی، سیداحمد. (۱۳۷۵). دیوان. تصحیح حسن وحید دستگردی. چاپ دوم. تهران: نگاه.
۴۰. هجویری جلالی غزنوی، ابوالحسن. (۱۳۷۶). گزیده کشف‌المحجوب هجویری (درویش گنج‌بخش). انتخاب و شرح از محمود عابدی. تهران: سخن.
۴۱. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۴۳). دیوان سه شاعر اصفهان. تهران: کتاب‌فروشی فروغی.

#### ب. مقاله‌ها

۴۲. امیری خراسانی؛ هدایتی، احمد و فاطمه. (۱۳۹۲). فضل تقدّم با کیست؟ صفی‌علی‌شاه یا عمان سامانی؟ چاپ شده در مجله متن‌شناسی ادب فارسی. شماره ۱۸. صص ۱-۲۰.
۴۳. بسبیج، احمدرضا. (۱۳۸۷). بررسی مفهوم تجلی و کاربرد آن در گنجینه‌الاسرار عمان سامانی. چاپ شده در کتاب عرصه سیمرغ (مجموعه مقالات همایش ملی عمان سامانی). شهرکرد: شورای فرهنگ عمومی و اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان چهارمحال و بختیاری. صص ۱-۲۰.
۴۴. پناهی، مهین؛ حیدری، آرزو. (۱۳۹۵). انسان کامل در گنجینه اسرار عمان سامانی شاعر عصر قاجار. چاپ شده در مجله مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه. دوره دوم. شماره ۱/۲. صص ۵۱۸-۵۲۲.
۴۵. خدادادی، محمد؛ محمدکاظم، کهدویی. (۱۳۸۷). تجلی نظریه وحدت وجود در اشعار عمان سامانی. چاپ شده در کتاب عرصه سیمرغ. شهرکرد: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۶. رحمدل شرفشاده، غلامرضا. (۱۳۸۷). رویکرد عمان سامانی در فرایند یام عاشورا. چاپ شده در کتاب عرصه سیمرغ (مجموعه مقالات همایش ملی عمان سامانی). شهرکرد: شورای فرهنگ عمومی و اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان چهارمحال و بختیاری. صص ۱۶۱-۱۷۳.
۴۷. رضایی، محمدجواد. (۱۳۸۵). نقد و بررسی آرای علامه جعفری درباره وحدت وجود. مجله مطالعات عرفانی. شماره ۴. صص ۸۵-۱۱۴.

۴۸. صلاحی‌مقدم، سهیلا. (۱۳۸۷). سکر عشق در مثنوی معنوی و گنجینه‌الاسرار. چاپ‌شده در کتاب عرصهٔ سیمرخ (مجموعه مقالات همایش ملی عمان سامانی). شهرکرد: شورای فرهنگ عمومی و اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان چهارمحال و بختیاری. صص ۲۲۷-۲۴۰.
۴۹. طغیانی، اسحاق؛ مختاری کرچگانی، خدایار. (۱۳۸۷). عشق در آیین عمان سامانی. چاپ شده در کتاب عرصهٔ سیمرخ (مجموعه مقالات همایش ملی عمان سامانی). شهرکرد: شورای فرهنگ عمومی و اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان چهارمحال و بختیاری. صص ۲۶۳-۲۷۶.
۵۰. قیصری، حشمت. (۱۳۹۱). بررسی عرفان عاشورایی در اندیشه مولانا و عمان سامانی. چاپ‌شده در فصل‌نامهٔ تخصصی عرفان اسلامی. سال نهم. شماره ۳۳. صص ۱۰۷-۱۳۶.
۵۱. کافی، غلامرضا. (۱۳۸۷). مقایسهٔ گنجینهٔ اسرار عمان سامانی با زبده‌الاسرار صفی‌علی‌شاه و آتش‌کدهٔ نیر تبریزی. چاپ‌شده در کتاب عرصهٔ سیمرخ (مجموعه مقالات همایش ملی عمان سامانی). شهرکرد: شورای فرهنگ عمومی و اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان چهارمحال و بختیاری. صص ۳۵۷-۳۸۰.
۵۲. محمدی، برات؛ قربان‌پور، علیرضا. (۱۳۸۷). بررسی و مقایسهٔ عناصر عرفانی دو منظومهٔ عاشورایی آتش‌کدهٔ نیر تبریزی و گنجینه‌الاسرار عمان سامانی. مجلهٔ عرفانیات در ادب فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان. شماره ۲۶. صص ۷۹-۱۰۰.

